životno tkivo i razdoblja svjetske kulture

čedomil veljačić

I

Jedino ako Veliku Majku Zemlju budemo ponovo priznali i poštovali kao jedinstveno živo biće u harmoniji sfera cjelovitog svijeta-svekreta, moći ćemo iz dovoljnog osnova da shvatimo i princip »spojenih posuda« po kojem su povezani životni ciklusi svjetske kulture. Iz iste te zakonitosti *smisla života* moguće je shvatiti također i besmisao proročanstva vjersko-političkih, ideologa antikulture, koji danas podstiču razdor i razaranje konstruktivnog rada na nadgradnji univerzalne kulture i obradi filozofije kulture, osuđujući odreda, a i zbrda-zdola, mislioce koji svoj životni napor posvećuju toj konstruktivnoj nadgradnji humanijeg životnog prostora kao ideološke »propalice imperijalizma«. Ali kultura se ne da ni historijski ni suštinski, ni vremenski ni prostorno, identifikovati s ideologijama koje su je ponekad dozvoljavale, omogućavale i podupirale u razvoju, a ponekad – kao danas – razarale i poricale joj pravo na opstanak, pa čak i povijesnu realnost tako osporenog opstanka na rubu svog ideološko-političkog kruga, pretvarajući ih u srušene spomenike kulture, dok su ti spomenici baš po takvom sticanju arheološkog statusa stekli za nas daleko vredniju i aktualniju važnost nego ruševni i odbačeni, upropašteni građevni materijal. Fragmenti skulptura koji su stoljećima i milenijima čekali svoju renesansu, s pravom su nazvani simbolima »spomenika kulture« koji najuočljivije, mada ni izdaleka ne i najiscrpnije, predstavljaju opću kulturnu baštinu iz koje potječu tokovi i smjernice duhovnog napretka čovječanstva – nikada pravolinijski ni neoštećeno ukalupljenih meandera svoga nedoglednog kruženja.

U toku 20. vijeka razvijale su se dovoljno poznate i isticane diskusije o odnosu dijalektičke napetosti između kulture i politike. Zbog svoga prirodno elitističkog opsega, barem u pogledu stvaralačke i obrazovne uslovljenosti, kulturu možemo obilježiti krugom užeg opsega (K), koji ne može da se ispolji bez presezanja u širi krug političkih ideologija (P).

Područje uzajamnog presezanja predstavlja nužno dinamički promjenljiv napon. Normalno je da krug (P) nastoji – dobronamjerno popustljivo ili zlonamjerno, npr. u sredovjekovnoj kršćanskoj ili islamskoj dogmatskoj skolastici – da taj dinamički odnos svede na statičku koncentričnost, ali je socijalno-psihološki nemoguće da se ikada postigne taj *ideal mehaničkog umrtvljenja* u isključivo pasivnoj »materijalnoj« prirodi, čak i ako nekom apsolutizmu uspije da povremeno i prividno manji krug (K) potpuno obuhvati u veći (P), jer bi i takva »pobjeda«, za kojom teži antikultura, bila tek izraz vitalne, izrazito biološke premoći životnog elana kako ga je opisao H. Bergson u »Stvaralačkoj evoluciji«. Po uočavanju takve dijalektičke napetosti razlikuje se bitno i Marxov dijalektički materijalizam od ranijeg mehaničkog i od matematsko-logičkog, koji nam se danas ponovo nameće u raznim semantičko-strukturalnim teorijama odraza.

II

Meditativnom njegovanju *(bhavana)* duha u indijskoj kulturi, a posebno u buddhističkoj, kojoj sam i ja posvetio glavnu pažnju na putu traganja za smislom života, prigovara se, s druge strane, na prvi pogled proturječan prastav *akosmičkog nihilizma (sunya-vadah* i učenje o dvije nule: svijeta i sebe u njemu). U tom smislu na svijetu postoji samo pojavnost privida (»objektivno«) i zabluda (»subjektivno«, u noetskoj intenciji). Put oslobođenja je *put ethosa spoznaje* prema pročišćenju od zablude života-u-svijetu. Prema riječima Buddhine poeme o arhajskom đainskom simbolu Nosoroga:

»Umaknuvši borbi gledišta, kada
stigneš na čistinu, uzmi ravan smjer.
Vlastitim znanjem, a ne vođen drugim,
osamljen se kreći kao nosorog.«

Ali kako doseći do te »čistine« (koju obrađuje i Heidegger, pod nazivom *Lichtung*, na način zanimljiv za našu kulturno-filozofsku usporedbu)?

1. Iz buddhističkih pretpostavki od kojih i ja polazim, ontološki uvid u ništetnost i ništavilo života-u-svijetu otvara se jedino doživljajnim putem sućuti i sažaljenja, samilosti i milosrđa, iz prastavne vrline koja neposredno potječe iz pred-racionalnog *Cogito ethosa spoznaje*. Isto se tako i uvid u bezdan patnje i stradanja otvara jedino kroz razumijevanje smisla ništavila. Tu je smisaono neophodnost svoje »prve plemenite istine« o neophodnosti patnje Buddho razjasnio ovako:

»Kad bi tjelesni lik (osjećaj, predodžba, volja i svijest) bio isključivo sretna pojava, sklona sreći, obuzeta srećom, a ne patnjom, bićima tijelo ne bi postajalo odvratno. Ali pošto je, Mahali, tjelesni lik (osjećaj, predodžba, volja i svijest) također i bolna pojava, sklona bolu, obuzeta bolom, a ne srećom, zato bićima tijelo (. . . .) postaje odvratno. Zbog te odvratnosti odustaju od strasti, a tim se odricanjem pročišćavaju. To je, Mahali, uzrok i povod pročišćenja bića. Zbog tog uzroka i povoda bića postaju čista.« *(Samyuttam XXII, 60)*

Zato su bogovi koji dugo žive u nebeskoj sreći u usporedbi s »budnima« *(buddha)* senilne budale, a jedino je iz kolebljivosti čovjekova položaja u svemiru moguće naći put oslobođenja.

Vođeni osjećajem egzistencijalne ugroženosti u savremenom svijetu, istraživači i bjegunci iz zagađenosti Divljeg zapada primjećuju sve više da je osnovna misao oslobođenja uvidom u ništavilo putem ethosa spoznaje možda najjasnije izražena u tibetanskom buddhizmu. U 11. vijeku, kad je racionalizam buddhističke spoznajnoteorijske logike dosegao svoj vrhunac u Indiji, a istovremeno i ne bez veze s tim procvatom su počeli i progoni buddhističkih škola, indijski filozof izbjeglica Atisa, osnivač najuglednije filozofske škole u Tibetu, zemlji koja se razvila u galaksiju buddhističkih univerziteta, ovu je nauku prenio na svoje tibetske učenike. Na pitanje svog kasnijeg nasljednika u rukovodstvu škole »koji je krajnji cilj ovoga puta«, Atisa je odgovorio: »To je doseg *suštine ništavila i milosrđa*«

»U istom času kad shvatite ništavilo, treba da stvorite izrazito saučešće prema svim živim bićima koja nisu negirana vašim uvidom u ništavilo. Tada. . . u dubokom saučešću sa svim živim bićima treba također da uvidite nerazlučivost sebe od ostalih«. »Onaj ko nađe zadovoljstvo u ništavilu, nije više vezan za sopstvo vlastitog bića«, dodaje jedan Atisin sljedbenik.

Jedan od ranih predstavnika američke poslijeratne *beat* književnosti, Thomas Merton, odlučio se za klasični put otuđenja i bjekstva od svijeta u trapistički (cistercitski) samostan. Godine 1968. objavio je knjigu svoje korespondencije s japanskim profesorom zen-buddhizma D. – T. Suzukijem *(Zen and the Birds of Appetite)*, a zatim se iste godine, koristeći se liberalnom reformom pape Pavla VI, uputio u Aziju, uglavnom u potragu za onim što je osjetio da nedostaje katoličkoj asketskoj disciplini u pogledu meditativne kulture. Nakon posjete Dalaj-lami upoznao je u istočnim Himalajama tibetanskog pustinjaka Chatral Rimpoche, koji mu je razjasnio upravo ovo središnje učenje o uzajamnoj zavisnosti spoznaje ništavila i ethosa saučešća s patnjom života. Prema bilješci u posmrtno objavljenom dnevniku, *The Asian Journal of Thomas Merton* (New York, New Directions, 1973):

». . . patnja, samilost sa svim bićima, pobude da 'pomognemo drugima' – sve se to svodi na pozadinu. . . krajnjeg ništavila, na jedinstvo *sunyata* (ništavilo) *i karuna* (milosrđa) i seže dalje od »utjelovljene istine« i »dalje od Boga«, do konačnog i savršenog ništavila«.

Engleski historičar Arnold Toynbee u knjizi o komparativnoj religiji *(An Historian's Approach to Religion)* kritikuje rani buddhizam (pali »hinayanam«) sa stanovišta koje »nasuprot tome pretpostavlja kršćanstvo i mehauanam, kasniji buddhizam, zato jer ovaj posljednji, srodnije kršćanskom idealu spasitelja, suprotstavlja ideal bodzisattve, koji se odriče nirvane u želji da spasi »sva živa bića«, historijskom Buddhi koji svoju nauku pripćuje drugima jednostavno tako dugo dok živi po prirodnoj nuždi svoje individualne egzistencije. Ali Toynbeejev glavni argument je prigovor Buddhi da je čak i to bilo logički nedosljedno. Kad je postigao svoje oslobođenje od patnje, trebao je, po svojoj »egoističkoj« logici, da se odmah pokupi i nestane sa svijeta. A pošto to nije učinio, »Buddho je bio nelogičan evanđelist. . . uzvišeno nedosljedan«, a cijela se vrijednost njegova učenja sastoji u toj logičkoj nedosljednosti. Da je bio logičan, trebao je da se na licu mjesta ugasi duševno i tjelesno. S tim u vezi Toynbee izriče svoju sumnju u psihološku mogućnost takvog utrnuća: »Da li je utrnuće želje da se ne želi ništa drugo nego utrnuće želje psihološki moguće?«

Nasuprot tome, s autentičnijeg buddhističkog stanovišta sva ta biblijsko-logički usmjerena analiza ispoljava tek nesposobnost eurocentrički nastrojenog kritičara da shvati iskonski karakter neminovno spontanog i intimnog psihološkog doživljaja integralne unutrašnje preobrazbe koja je jedina sposobna da nas dovede do dosega tih najviših stanja ravnodušnosti i utrnuća.

Tsong-kha-pa, nastavljač i usavršitelj Atisine racionalne tradicije u tibetanskoj skolastičkoj filozofiji 14. vijeka, opisuje konačni stepen te integralne preobrazbe (koju je već Buddho nazvao preobrazbom »životinjske vrste« *gotra-bhu* čovjeka u natčovjeka):

»putem koji sjedinjuje smirenje i uvid«.

U razvoju kontemplacije, to je put postepenog usavršavanja četiri »neograničene vrline«, koji polazi od opće, još nepročišćene, »prijateljske«, dobronamjerne sklonosti prema bližnjemu, pročišćava se u sućuti prema njegovoj patnji, o kojoj govori Atisa u samilosti i suradosti – i konačno doseže stadij bezbolne ravnodušnosti smirenja na koje nas upućuje Tsong-kha-pa.

U evropskoj filozofiji Kant je najautentičnije interpretirao stoičko značenje istog najvišeg dosega vrline *apatheia* (buddhistička *upekha)*:

»Ta riječ je došla na zao glas, kao da znači tek nedostatak osjećaja i zbog toga subjektivnu indiferentnost prema predmetima voljenog izbora, pa se smatra da je to slabost. To neshvaćanje može se izbjeći, ako *moralnom apatijom* nazovemo ono nepostojanje emocije koje treba razlikovati od indiferentnosti. . . Istinska snaga vrline je *smiren duh*. . . To je stanje *zdravlja* u moralnom *životu*«. (Usp. *Ethos spoznaje*, str. 17.) Zbog toga je i Nietzsche Buddhu nazvao velikim »fiziologom« i »higijeničarem« (Idem, str. 22.).

Suprotno Toybeeju, pjesnik T.S. Eliot je u svojim »Kvartetima« na prvi pogled shvatio i izrazio predodžbu srodnu indijskoj, za čiji je smisao imao posebni interes, a i dovoljno znanje originala, o neophodnosti »proširenja« ovih bezgraničnih vrlina« i njihova »puta oslobođenja«:

»Za oslobođenje – ne manje ljubavi, nego proširenje
ljubavi izvan želje, i tako oslobođenje
od budućnosti kao i od prošlosti«. *(Little Gidding, III)*

»Proširenje ljubavi iznad želje« je jedini ispravni put u indijskoj mistici, kao i u islamskom sufizmu, koji vodi do krajnjeg stanja ravnodušnosti i dosljedno do »utranuća *nirvanom, fana* u sufizmu). U đainizmu mehaničkom pojmu materije odgovara biološki (»biotički«) pojam *karma* ili proizvod »djelatnosti«. Ta djelatnost – u – svijetu, *praxis*, »obljepjuje« *(limpati)* životnu monadu *(đivah)* *ljepilom« (lepanam)* koje je izlučina strasti prianjanja uz život – pravičnosti, odbojnosti i zablude života. Putem pročišćenja – a to je indijska definicija religije – stiče se *psihološko iskustvo čije bi dijalektičko poništenje* (prema shemi Toybeejeve erističke logike), neposrednim dosegom duhovnog probuđenja *(bodhi)*, značilo psiho-fiziološki apsurd. Tako dugo dok oplemenjena ličnost Budnoga ostaje u stanju *biološke* egzistencije, njegova će pročišćenost ostati neminovno djelatna i očigledna kao trajno oslobodilačko zbivanje i *rezidualni moralni supstrat* tako preobraženog biološkog života. Inače, da se zadovolji Toynbeejeva »logička« pretpostavka, »takvo biće« *(tathagato*, epitet za Buddhu) bi moralo ili da biološki *eo ipso* spadne na vrlo nizak životinjski ili idiotski stepen i da tako očekuje smrt, ili da prema razumnijoj pretpostavci počini samoubojstvo na licu mjesta, pod »stablom probuđenja«.

Nasuprot tome, Buddhini učenici koji su se približili takvim krajnjim dostignućima, izražavaju svoje psihičko stanje u tim časovima referenom:

»Ne veselim se životu, ne veselim se ni smrti.
Iščekujem kraj svog roka razborito i strpljivo.«

Zato jer su se oslobodili iluzije i patnje, za *buddhe* je i samoubistvo postalo iluzorno. Smisao njihova probuđenja još u vidljivoj egzistenciji *(dittba-dhamme)* zrači čistoću i uzor savršenstva. Taj ideal savršenstva »šutljivog mudraca« *(muni)*, tipičan i za Lao-ceovu apsorpciju u skladu *tao*-a, privlačio je pod kraj života, nakon posljednjih neuspjeha koji su konačno prouzrokovali i njegovu smrt, i Mahatmu Gandhija:

»Postoji i takvo stanje u životu gdje nekom čovjeku nije potrebno... da priopćava svoje misli, a još manje da ih ispoljava u djelu. Misli djeluju same po sebi. Za takvog čovjeka može se reći da se u njegovoj prividnoj nedjelatnosti sastoji njegovo djelovanje... I ja težim za tim«. (Usp. *Ethos spoznaje*, str. 100)

2. U istom smislu kulturu mogu da shvatim jedino kao rezultantu ethosom uslovljenog spoznajnog procesa. U granicama transcendentalnog, a ne psihološkog idealizma, humanistički odnos prema svijetu koji se subjektivno dokida životom – u – svijetu, u krajnjem uvidu se vrednosno *poništava, a ne uništava* svijet u njegovoj kategorijalnoj konstituciji. Problem *alter-ega* (koji za mene ni Husserl nije riješio na zadovoljavajući način) ostaje otvoren. U njega nije moguće, a ni potrebno, dalje zalaziti u ovom kontekstu.

U tim se granicama humanistički zaokret filozofije kulture može, ali ne mora, shvatiti i u akosmičkom smislu.

Pošto sam u *Ethosu spoznaje* pošao od pokušaja obnove Kantove filozofije, mogu ovdje sa stanovišta filozofije kulture da se zadovoljim proširenjem tog transcendentalizma u Diltheyevoj koncepciji autonomne konstitucije kulturnih znanosti:

Diltheyeva je intencija da obnovi kritiku umovanja na osnovi »historijsko-filozofskog gledanja na svijet«. On pokušava da se približi »konstituciji univerzuma« polazeći od »povezanosti duhovnih i povijesnih činjenica«. – »Mogućnost općenito važeće interpretacije proizlazi iz prirode razumijevanja« i sporazumijevanja »interpretatora i autora kojeg interpretira.« Tako istraživač »povijesti ideja iz cjeline ljudskog razvoja« i onda kad ne nalazi konačne odgovore, nastoji ipak da s »uvjerljivim promišljanjem« pristupi pitanju o smislu ljudske egzistencije. – U sklopu nauka o kulturi, »religija, umjetnost i filozofija imaju svoj zajednički temeljni oblik u strukturi duševnog života.«[4]

III

Iskonsku zavisnost kulturnog stvaralaštva od meditativnog oplemenjivanja duha za mene je najljepše opisao Schopenhauer (u 68. *Svijeta kao volje i predodžbe)* u poglavlju gdje slijedećem citatu prethodi nekoliko stranica usporedbi indijskog i kršćanskog asketizma:

»Poznato nam je da su ti časovi, kada se oslobođeni od mučnog pritiska volje osjetimo kao da

dva uzdaha lepog labuda

snežana stanimirov

Kumulus
ogledalo je labuda
kakvog ni belilja
ne bi ubelela.
Al crni oblaci
potiskuju kumulus.
Orlovi
čudesne lude
klikću u visinama.

Duga mu dugi vrat
tu setnu graciju
ukrašava.
Uzdah
ote se nežnom stvoru.
Vesele ptičurine
lešinari
koji vrebaju i kljuju
i najlepše oči.

Krupne suze
labuđe
oplemenjuju
zelenkastu vodu jezersku
i to su sami
biseri bez broja.
Potamneo prebledeo
ali i dalje mirno
pliva.
Tužan je mogao bi
umreti.
Suri pak orao
nikom ne zavidi.
Nebo ga voli
divljina štiti.

I drugi uzdah
ote se tom
živom blagu jezerskom.

se izdižemo iz teške zemaljske atmosfere, doživljaj najvećeg blaženstva koje možemo doživjeti. Iz toga možemo zaključiti kako blažen mora biti život čovjeka čije htijenje nije ušutkano tak za nekoliko trenutaka, kao u užitku ljepote, nego zauvijek, potpuno utrnuto, izuzev posljednji odbljesak iskre koja održava tijelo i gasi se s njim. Takav čovjek koji je nakon mnogih gorkih borbi sa svojom vlastitom prirodom konačno potpuno pobijedio, ostaje tada još samo spoznajno biće kao nezamagljeno ogledalo svijeta. Ništa ga više ne može rastužiti ni uzbuditi ... jer je presjekao sve tisuće niti volje koje nas vezuju za svijet, a koje nas kao požuda, strah, zavist i bijes navlače na sve strane kroz stalnu patnju. On se tada smireno osvrće s podsmjehom na fantazmagoriju ovoga svijeta...«

»Osvrt s podsmjehom« koji još nose likovi Buddhe u aksijalnom razdoblju antičke kulture, mnogo je starija karakteristika umjetnosti ranijih milenija visoko razvijenih arhajskih kultura svijeta. Pod arijskim utjecajima kasnije kulture u Indiji izmijenio se jedino, ali ne u potpunosti, tipični položaj tijela u meditaciji, ali ne i njegova muskulatura zaobljena unutarnjom snagom životnog daha (pranah), čije lagano kruženje izražava tu oblinu i u blagom osmijehu zanosa bića koje ponire u kontemplativnom zadubljenju. Te arhajske statue duhovnih introvertnih »pobjednika« (đinova, đaina), kako ih obilježava i Schopenhauer u navedenom odlomku, nalazimo u istovrsnom obliku skulpture na svim područjima univerzalne kulture arhajskih milenija. Iz dubine do koje su do danas dosegla arheološka istraživanja, ta kulturna cjelina zrači iz mezopotamskih žarišta u indo-iransko područje, a kroz Arabiju u Egipat u razdoblju ranih dinastija, gdje svjedočanstva istovrsna sa sumerskim redovno nalazimo po nekoliko stoljeća, a i do hiljadu godina kasnije. Odatle, a i hetitskim putem kroz Malu Aziju, ista se arhajska kultura proširuje do obala Sredozemnog mora, do Krete. Iz helenske baštine ulazi ta arhajska skulptura i u povijest evropske umjetnosti, gdje još i danas ostaje nedovoljno razjašnjeno pitanje: Zašto se smiješe ti misteriozni đinovi? – pitanje o »osmehu velike čistine.«[5]

Prema mojem znanju i iskustvu iz posrednog studija na indo-arapskom području iste arhajske kulture predaksijalnih milenija, a i iz neposrednog doživljaja još žive šainske tradicije u Indiji, *tipični stav meditacije* koji izražavaju sve specifične sakralne figure – arapske, sumerske, indijske, egipatske i rane helenske – naziva se u đainskoj Indiji *utsargah*, a primjenjuje se još i danas. I sam ga ponekad primjenjujem mjesto sjedećeg položaja, *asanam*. Ko želi da bolje razumije estetski smisao te veličanstvene umjetnosti, može pokušati i eksperimentalnu provjeru uživljavanjem u taj stav.

Riječ *utsargah* prema sanskritskom rječniku za indijske studente (Apte), znači: suspension, giving away, pouring out, dropping down, letting loose, neke vrste relaksacije uz bitno obilježje da je za đaine (karmička) »materija« prljava izlučina koja »obljepljuje« *(limpati)* duhovnu monadu života *(đivah)* koju treba pročistiti. *Utsargah* je prvobitni stav tijela u meditaciji, vjerovatno stariji u svjetskoj tradiciji od sjedenja skrštenih nogu. Za đaine, taj je stav tijela sam za sebe pokora za ispaštanje grijeha, u kojem treba izdržati vrijeme proporcionalno prekršaju discipline. Prema vlastitom doživljaju i promatranju, stekao sam utisak da taj stav dovodi do usklađenosti duha u laganom spontanom pokretu tijela s lijeva na desno, simbolički oko osovine planetarnog kruženja Zemlje oko aksijalnog stupa Meru (legendarne osovine Himalaya). Tipičan je i fiziološki osjećaj rashlađenja glave, koji opisuje i J. H. Schultz u »autogenom treningu« na višim meditacionim stepenima kao predodžbu nekih opažanika o Fudžijami. Vidio sam i u đainskim hramovima kako vjernici u tom stavu recituju – svaki za sebe – mantre pred statuama tirthankara (»vodiča preko rijeke«). O praktičnoj i estetskoj primjeni simbola valjka kao osovine svijeta kod Tibetanaca, počevši od molitvenog mlina mogu se pisati knjige, a i ja bih mogao dodati po koju anegdotu iz veselog i vedrog života među tim gorštacima.

U jonsku kulturu Male Azije donio je Ananksimandar, vjerojatno sa puta u Babilon, tu prastaru kosmološku predodžbu da svijet ima oblik oblog stupa određenih dimenzija i da se Sunce i zvijezde, kad izlaze i zalaze, kreću oko te svjetske osi. Ta je kosmografija zajednička svim indijskim sistemima, a najdetaljniji matematski opis i formulaciju mjera i razmjera tog sistema nalazimo u đainskoj kosmologiji.[6] Vrijedno je podsjetiti čitaoca da su najstariji dokumenti egipatske matematike blizu 1000 godina mlađi od sumerskih (50.000 tablica iskopanih u Nippuru), uz pretpostavku da datiraju iz 5. vijeka p.n.e. U indijskim đainskim dokumentima osovina svijeta je izdjelana u liku čovjeka. Ta predodžba nije strana ni drugim sistemima, osobito onima za koje se pretpostavlja da su predarijskog porijekla kao sistem *samkhyah*, čiji naziv obilježava matematsku strukturu nabrajanja i izračunavanja, analogan Pitagorinu, samo bolje razrađen i sačuvan, a i na njemu zasnovan sistem *yogah*. Time je potvrđen i humanistički smjer arhajskog pitagorizma u Indiji, a na cijelom indo-arapskom području čija se jedinstvena kultura *u predarijskim milenijima* temeljila na načelu vjere u *ahimsu* nenasilje kao vrhovni zakon. Ne ulazeći u arheološke aspekte[7] tog snažno izraženog kriterija, želim ovdje zaključno upozoriti jedino na činjenicu da se u ovim razmjerima opisana *univerzalna kultura starog Istoka osniva na svjedočanstvima o odustajanju od nasilja.*

Bilješke

[1] Usp. članak D. Pajina, »Učenje o velikoj čistini« u »Poljima« 1983, str. 297 – 303.

[2] Usp. članak »Put meditativnog zadubljenja u sifizmu i u buddhizmu«, S. Veljačić – Akpinar i Č. Veljačić u »Kulturama Istoka«.

[3] Usp. u mojoj knjizi »Pjesme prosjaka i prosjakinja« (Sarajevo, Logos, 1977) str. 180.

[4] W. Dilthey, »Gesammelte Schriften« V. Band. 2. izd. 1957. str. XLII i d., 378 i d.

[5] Usp. u članku D. Pajina navedenom u bilj. 1. pogl. »Čistina u skulpturi i slikarstvu.«

[6] Podatke o tome v. u »Razmeđima« I. pogl. »Arhajska matematika u đainizmu«, str. 170.

[7] Više o tome v. u članku S. Veljačić – Akpinar, »Predislamska kultura Arabije« u »Poljima« br. 266/1981, i u prikazu naših predavanja, »Non-violence in Buddhism and in ancient Arabia« – Bhikkhu Nanajivako – Snježana Veljačić – Akpinar, Centre for Middle Eastern Studies Newsletter, University of California, Berkeley, 26. april 1984. Engleski tekst prvog predavanja objavljen je u cjelini u reviji »The Buddhist – Vesak Annual 1984« u Colombu, a hrvatski prijevod je najavljen u Zagrebu.